موقف الخطاب الأشعري من نظرية التحديد المنطقي

د. عبد القادر بطار
أستاذ الفكر والعقيدة والمنطق بجامعة محمد الأول بوجدة

لقد أخذت نظرية التحديد المنطقي في التراث الكلامي الأشعري صورتين مختلفتين نسبيا: أ- صورة القبول والإعجاب بهذه النظرية على علاتها. ب- صورة الرفض لهذه النظرية لأسباب عقدية بحتة.

من المسلم به في مجال الدراسات المنطقية أن الهدف من التحديد هو محاولة إدراك ماهية الشيء المعرف، انطلاقا من معانيه الذاتية، التي هي جنسه وفصله، أو فصوله، كما يذكر أبو البركات البغدادي (ت 547هـ) [1] ولأن الحد عند المناطقة هو «القول الدال على ماهية الشيء، ولا شك في أنه يكون مشتملا على مقوماته أجمع» كما يقول ابن سينا (ت427هـ)[2].

وصناعة الحد المنطقي على هذا النحو يصعب تطبيقه في مجال الاشتغال العقدي الإسلامي، إذ كيف يمكن تصور ماهية الصفات الإلهية انطلاقا من نظرية التحديد ذاتها؟ وهل يستطيع باحث انطلاقا من قواعد التحديد المنطقي إدراك جوهر العلم الإلهي كما هو في واقعه الوجودي، أو إدراك ماهية القدرة أو الإرادة بوصفهما صفتين قديمتين قائمين بذاته تعالى؟

وهذه الصعوبة المنهجية لا شك أنها تلازم صناعة الحدود المنطقية، عندما يتعلق الأمر بمفاهيم عقدية متعالية، ومن ثم وجدنا بعض المتحمسين لنظرية التحديد المنطقي، وللصناعة المنطقية بشكل عام يعترفون بصعوبة الحد المنطقي، وفي مقدمتهم أبو حامد الغزالي الذي خصص فصلا لمثارات الغلط في الحدود، وآخرَ لصعوبة الحد واستعصائه على القوة البشرية[3].

ومهما يكن من شيء فإن النظر في صناعة الحد المنطقي تساعد على تجاوز كثير من الخلافات الكلامية التي تعد خلافات لفظية ليس إلا. فعلى سبيل المثال: الخلاف في خلق الأفعال ناتج لا محالة عن الاختلاف في تصور حقيقة الفعل الإلهي، والخلط بينه وبين فعل الإنسان. كما أن الاختلاف في تكفير مرتكب الكبيرة ناتج عن الاختلاف في تصور ماهية الإيمان، بعيدا عن مقتضياته أو شروطه الكمالية.

وسنقف في هذه المقالة على آراء بعض الأشاعرة الرافضين لنظرية التحديد المنطقي، لقناعتنا الراسخة أن هذا الرفض المنهجي يؤسس لمنطق عقدي إسلامي ينطلق من النص الشرعي المتعالي من جهة، ويحافظ على بنية العقائد الدينية من جهة أخرى.

موقف الإمام الأشعري من نظرية التحديد المنطقي

لقد رفض بعض الأشاعرة نظرية التحديد المنطقي كما هي مقررة في المنطق الأرسطي، وهذا الرفض يرجع تاريخيا إلى مؤسس هذه المدرسة، الإمام المجدد أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ) الذي يظهر كما يذهب إلى ذلك بعض المفكرين المعاصرين أنه «كان بمعزل تماما عن الحركة الفلسفية التي بدأها الكندي وثنى عليها الفارابي -وهو عصري الأشعري- اللذين لم يذكر اسميهما في كتابه «مقالات الإسلاميين» ولا في كتابه «اللمع» ولا في أي كتاب ورد إلينا، كما أنه لم يظهر في كلامه عن وجود الصانع أي تأثير للفلاسفة المسلمين أو اليونانيين، لا فيما ورد إلينا من كتبه، ولا في عرض مذهبه بيد الشهرستاني وابن حزم الأندلسي وعبد القاهر البغدادي»[4].

غير أن ابن عساكر الدمشقي يورد بعض الكتب التي ألفها الإمام الأشعري في الرد على الفلاسفة، والمناطقة، من بينها كتاب «الفصول» الذي رد فيه على الملحدين والخارجين عن الملة، كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه... وكتاب «في مقالات الفلاسفة خاصة» وكتاب في الرد على الفلاسفة يشتمل على ثلاث مقالات، ونقض فيه علل أرسطو، وكتاب في الرد على أهل المنطق...[5].

كما يشير الإمام الأشعري نفسه إلى مقالات بعض الفرق الكلامية التي اصطبغت بالمنهج الفلسفي، مخالفة بذلك الأدلة الشرعية، وهذا دليل على اطلاع الإمام الأشعري على جوانب من التراث الفلسفي اليوناني، ووعيه التام بتأثيره المباشر في توجيه مقالات بعض المتكلمين[6].

ولكن في غياب هذه المؤلفات لا نستطيع تحديد موقف أبي الحسن الأشعري من بعض النظريات الفلسفية والمنطقية بشكل دقيق.

وبخصوص نظرية التحديد التي نحن بصدد عرض بعض جوانبها فيبدو أن الإمام الأشعري كان يرفضها حين يتعلق الأمر بحقائق عقدية متعالية، فهو مثلا يرفض أن يكون الخالق عز وجل موضوعا للرسوم والحدود، ففي مجال تقريب العدل الإلهي يقرر الإمام الأشعري أن «الدليل على أن كل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم، وحد له الحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء، إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وآتينا ما لم نملك إتيانه...»[7].

ولكن الإمام الأشعري لا يقصد في هذا النص الحد المنطقي الصناعي، بل يقصد

المدلول اللغوي الذي يتضمنه لفظا: «الحد» و«الرسم».

ومهما يكن من شيء فإن استعمال أبي الحسن الأشعري لهذين اللفظين: «الحد» و«الرسم» بشكل سلبي يوحي برفض الرجل لمعناهما الاصطلاحي.

ويمدنا الإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ) ببعض آراء سلفه أبي الحسن الأشعري بخصوص نظرية التحديد، وفي هذا الصدد ينسب إليه أنه كان ينكر تحديد الإنسان بأنه «حي ناطق مائت»، ويعتبر ذلك من قبيل الحدود المركبة، مما لا يصح اجتماعه من الحياة والموت، كما ينقض هذا الحد أن الملائكة والجن أحياء ناطقون يموتون إن أذن الله تعالى بموتهم، وليسوا ناسا، فكذلك الطفل حي غير ناطق يموت، وهو إنسان، وكذلك الأخرس، وليس إخراج الأخرس ما في ضميره بالإشارة نطقا على أصولهم، لأن ذلك يوجب أن تكون القردة أيضا ناطقة، لأنها تعرف الإشارة وتظهر ما في نفوسها بالإشارة للإنسان.

قال: «ولا يخلو أن يكونوا أشاروا في ذلك إلى ما يمكن أن يكون أو إلى الوجود، فإن أشاروا فيه إلى ما يمكن من حدوث النطق والحياة لزمهم أن يكون كل جسم إنسانا، لأن كل جسم في العالم يمكن حدوث الحياة والموت والنطق فيه، وإن ذهبوا إلى حدوث ذلك فيه ووجوبه له، لزم أن لا يكون في العالم إنسان، لاستحالة أن يجتمع في جسم واحد الحياة والنطق والموت، حتى يكون حيا ناطقا ميتا في حالة واحدة. وإن قالوا: معناه من حدثت فيه حياة ونطق مع إمكان حدوث الموت له، لزمهم أن لا يكون الطفل إنسانا إذ لم يجتمع له النطق والحياة مع إمكان الموت. ولزمهم أن لا يكون الميت إنسانا ولا المغمى عليه إنسانا ولا النائم، لأنه ليس يجتمع لهم الحياة والنطق وإمكان الموت مع هذه المعاني»[8]. كما كان يعتبر الحد مساويا للمحدود، وأن ما يكون حد الشيء فحُكمه حُكمه، ويكون نائبا منابه»[9].

وهذا النص الأشعري استثمره الخطاب الحنبلي المتأخر في نقده لنظرية التحديد، فقد ذهب تقي الدين بن تيمية، إلى أن إضافة لفظ «المائت» إلى التعريف المتداول للإنسان، هي زيادة فاسدة تماما كما أعلن الإمام الأشعري عن ذلك من قبل، ومبرر هؤلاء أن وصف الإنسان بكونه مائتا ليس بوصف ذاتي له، إذ يمكن تصور الإنسان مع عدم خطور موته بالبال، بل ولا هو صفة لازمة له فضلا عن أن تكون ذاتية، فإن الإنسان في الآخرة هو إنسان كامل، وهو حي أبدا[10].

موقف أئمة المذهب الأشعري من نظرية التحديد المنطقي

وهذا الموقف من نظرية التحديد المنطقي الذي أعلن عنه الإمام الأشعري سيتطور على يد أئمة المذهب الأشعري الذين أنكروا هم كذلك الصيغة الأرسطية لنظرية التحديد المنطقي في مجال الاشتغال العقدي الإسلامي، ومن هؤلاء الأعلام:

أبو بكر محمد بن الطيب القاضي المعروف بابن الباقلاني (ت 403هـ): فعلى الرغم من امتلاك الإمام الباقلاني لأدوات الجدل وتوظيفها بشكل جيد في مجال الحجاج، فإنه في نظرية التحديد لا يأخذ بوجهة نظر المنطق الأرسطي، بل يركز على التعريف اللغوي الذي ينبني على تقريب مدلول العبارات بألفاظ متداولة، فهو يضع قاعدة في هذا الميدان تقوم على أساس المعرفة المسبقة بمضمون العبارات بين المتخاطبين، وفي هذا الصدد يشير إلى أنه في مجال التحديد على الحاد أن يأتي بعبارة السائل عالما بها، إن جهل ما سئل عنه فهو جهل العبارات كلها فسحقا سحقا.

ويفصح الباقلاني عن مذهبه في التحديد الذي يعتبره مذهبا للفلاسفة والمتكلمين والفقهاء فيقول: «إن قال قائل ما حد الحد؟

قيل له: هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، فهذا هو الحد الفلسفي الكلامي الفقهي الذي يضرب للحدود للفصل بين المحدود وبين ما ليس منه»[11].

ويشير الباقلاني كذلك إلى طبيعة الحد عند تعريفه للعلم فيقرر أن «حده - أي العلم - وحد كل أمر محدود هو تفسير وصف المسؤول عنه واسمه بقول جامع للمحدود، ومانع من أن يدخل فيه ما ليس منه، أو أن يخرج منه ما هو منه، ويكون سامعه أقرب عند سماعه إلى معرفة معنى ما يسأل عنه هذا هو حد كل محدود»[12].

وعلى هذا الأساس فإن الباقلاني لا يأخذ بوجهة نظر المنطق الأرسطي التي تشترط في التعريف إيراد مقولتي الجنس والفصل بهدف الوصول إلى جوهر الشيء، أو صفاته الذاتية، لكون «الجوهر يتألف عند أرسطو وأتباعه من صفتين: الصفة التي يشترك فيها النوع مع سائر جنسه، والصفة التي ينفرد بها هذا النوع عن سائر الأنواع التي تدخل معه في ذلك الجنس... فجوهر المسجد مثلا – أي تعريفه أنه بناء بين سائر الأبنية، ولكنه ينفرد عنها بصفة كونه خاصا بعبادة الله على مبادئ الدين الإسلامي»[13].

يظهر جليا أن موقف الإمام الباقلاني من نظرية التحديد المنطقي لا تكاد تنفصل عن نظرية المعرفة برمتها، أو منطق التصورات، فهو يقسم العلوم إلى قسمين اثنين:

الأول: علم ليس بضروري ولا استدلال، وهو علم الله تعالى، الذي هو صفة لذاته.

ومن صفات هذا النمط من العلم أنه «قديم ليس بحادث ولا عرض ولا جنس من الأجناس، ولا يحصل العلم به اضطرارا ولا استدلالا، وليس له ضد ينفيه، ولا يصح عدمه، ولا يختص في تعلقه بمعلوم أو معلومات مخصوصة»[14].

الثاني: علم محدث، وهو الخاص بالمخلوقات، وهو يتفرع إلى قسمين:

أ– علم اضطرار: وهو الذي يلزم الإنسان لزوما ضروريا لا ينفك عنه، ولا يتطرق إليه

الشك، أو ما وقع عن درك الحواس، ومبتدأ في النفوس من غير درك حاسة، وهو الذي يوصف بأنه أول ومبتدأ وحاصل بأوائل العقول.

وهذا النوع من العلم يمكن التوصل إليه عن طريق الحواس الخمس، أو عن طريق العلم الأولي المبدأ في النفوس، كعلم الإنسان بوجود نفسه، وكإدراك اللذة والألم.

ب- علم نظر واستدلال: يتوسل إليه بواسطة الاستدلال والنظر، وهو «يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه»[15].

يتجه الباقلاني إذن في منطق التصورات اتجاها يجمع بين المذهب العقلاني الذي يقول بوجود تصورات أولية أو قبلية، بمعنى وجودها قبل التجربة، كتصور الوجود والفكر، والمذهب الحسي الذي ينتصر للقول بوجود تصورات بعدية تصدر من الحواس.

وقد ظلت هذه الإشكالية موضوع جدال بين الفلاسفة والمفكرين قديما وحديثا، فقد ذهب أفلاطون إلى أن جميع الأفكار والتصورات قبلية، أي وجودها قبل تجربة حياتنا الحالية، كما يستنتج ديكارت أن في العقل أفكارا ليست آتية من التجربة، وليست صادرة عن المخيلة، كفكرة الله أو اللامتناهي، في حين اتجه الحسيون إلى القول بأسبقية الحس، أي لا شيء في العقل إلا وسبق في الحس.

وقد اعتبر بعض الدارسين الفيلسوف الألماني كنط (1724-1804) موفقا في اتجاهه النقدي الذي يوفق بين مذهب العقليين والتجريبيين عندما نادى بأفكار قبلية، هي صور الحساسية ومعقولات الفهم، وبأفكار حسية تعتمد على معطيات الحواس من جهة، وعلى صور الحساسية من جهة أخرى، وأكد أن المعرفة لا تتكون إلا باجتماع هذين الشرطين، فصور الحساسية بدون معطيات حسية قوالب جوفاء، والمعطيات الحسية بدون هذه الصور مادة عمياء[16].

لقد كشف كنط - كما يقول الفيلسوف الإسلامي محمد إقبال - في كتابه «العقل الخالص» عن قصور العقل الإنساني، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه[17].

وإذا كان الخطاب الفلسفي في معالجته لهذه المشكلة الفكرية يتسم بنوع من التداخل في المفاهيم، فإن الباقلاني استطاع تجاوز هذا الإشكال وذلك بأن أقام نظريته المعرفية على أساس الفصل التام بين علم الخالق وعلم المخلوق، لاختلاف طبيعة العلمين، على الرغم من تأكيده مبدأ الاطراد والانعكاس في مجال بناء الحدود المنطقية، سواء تعلق الأمر بالشاهد، أي الإنسان، أم بالغائب، أي الخالق عز وجل[18].

من خلال عرضنا لنظرية التحديد المنطقي من وجهة نظر الإمام الباقلاني يتضح أن هذا الإمام المجدد كان على دراية تامة بمباحث المنطق الأرسطي، وليس الأمر كما يزعم أحد الباحثين المعاصرين من أن الباقلاني كان غير

ملم بعلم المنطق، فيقول: «والغريب في الأمر أننا لا نراه - يقصد الباقلاني- يستعمل اصطلاحات أهل المنطق، بل نجد كلامه هاهنا شبيها بما يرد في كتب أصول الفقه، ولا نعثر أبدا على أي تأثير بمنطق أرسطو: سواء في نصه، أو في عروض الفارابي وغيره من المشتغلين بالفلسفة، مما يدل دلالة قاطعة على قلة بضاعته، إن لم يكن جهله التام بالفلسفة الأرسطية بخاصة، والفلسفة اليونانية بعامة. ولو استعرضنا ثبت مؤلفاته لازددنا يقينا بصحة هذه الملاحظة، إذ لا نعثر بين عنواناتها على عنوان واحد يدل على خوضه في علوم الفلسفة أخذا أو ردا»[19].

ولكن هذه الدعوى لا تكاد تصمد أمام ما تشير إليه المصادر الموثوقة من أن للباقلاني إسهاما ملحوظا في نقض المنطق وبيان فساده، فقد اعتبر ابن القيم الباقلاني من جملة المفكرين الذين اشتغلوا بالرد على هذا اللون من التفكير[20]. ومن قبله تقي الدين بن تيمية الذي يذكر أن أبا بكر بن العربي وضع قانونا للتأويل مبنيا على طريقة أبي المعالي والقاضي أبي بكر الباقلاني[21].

وخلاصة القول فإن الباقلاني الذي يعد أحد المجددين في الإسلام، وأعظم الأشاعرة بعد الإمام الأشعري، أغناه عن الاشتغال بالمنطق - على الرغم من اطلاعه على دقائقه - ما امتاز به من قوة الأصالة والابتكار[22].

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني المعروف بأبي المعالي (ت 478هـ)

تابع إمام الحرمين سلفه الباقلاني في موقفه من نظرية التحديد المنطقي، مبديا انتصاره للاتجاه الاسمي الذي يرتكز على إيراد صفات المحدود سواء كانت ذاتية أم غير ذاتية، بل المعيار من كل تحديد هو حصول المقصود من الحد الذي هو تمييز الشيء المراد تعريفه عن كل ما عداه.

وفي هذا الصدد يقرر الجويني أن «الغرض من الحدود تبيين المقصود، وهذا فيه إجمال، إذ قد يجري عروضه ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده»[23].

ويركز الجويني على شرطين أساسين في كل حد وهما: الاطراد والانعكاس، فكل حد صحيح لابد أن يخضع لهذه المبادئ.

وقد أفصح الإمام الجويني عن هذا المبدأ حين تعرض لتعريف حقيقة الشيء، فقرر أن «حقيقة الشيء الموجود: كل شيء موجود، وكل موجود شيء، ومما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود. وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا. فاطرد الحد في طرده وعكسه...»[24].

وقد وضع الجويني فروقا دقيقة بين بعض الألفاظ المتداولة في هذا الحقل، مثل: «الحد» و«الحقيقة» و«المعنى» لاقتناعه الشديد أن لدلالة كل واحد من هذه الألفاظ مزية تختص بها في تداولها اللغوي.

وعلى هذا الأساس يميز الجويني بين وظيفة كل لفظ من هذه الألفاظ، ويذهب إلى منع استعمال لفظ «الحد» في بعض المواضع

العقدية، فلا يقال مثلا: ما حد الإله، وما حد علمه، وما حد قدرته؟ ولكن يقال: ما حقيقة الإله وصفاته، أو ما معنى الإله وقدرته وعلمه؟

ويعلل الجويني هذا الاستعمال بكون الحد في اللغة ينبئ عن الغاية والنهاية، وذلك محال في حق الإله وصفاته[25].

وقد اختار الجويني تعريفا آخر للحد اعتبره من أصح العبارات، وهو «اختصاص المحدود بوصف يخلص له» معللا هذا الاختيار بكون الحد يرجع إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقليات وفي كثير من الشرعيات[26].

وقد جاء هذا الاختيار موافقا للتعريف القاموسي للحد الذي يطلق على معنيين اثنين، هما: القطع والمنع، فيقال: حد الدار لآخر أجزائها، لأنها بآخر أجزائها يمنع من دخولها فيما ليس منها، وذلك أيضا مقطعها، لأنها بمنتهى أجزائها تنقطع عما سواها[27].

إذن سواء قلنا: إن الحد هو الحاجز بين شيئين، ومنتهى الشيء أو تمييز الشيء عن الشيء والدفع والمنع كما هو متداول لغويا[28]، فإن الحد بمفهومه الاصطلاحي عند الجويني يتم باستثمار هذه المعاني كلها لتنتظم عنده في معنيين، وهما: القطع والمنع اللذين يعتبرهما شرطين أساسين في عملية التحديد، وهو بذلك يعترف ضمنيا بصورة «الحد الجامع المانع» وإن كان يرفض استعمال هاتين العبارتين، لكون ذلك من باب التحديد بالمجاز المشترك «فإن الجامع هو الفاعل للجمع والاجتماع، والمانع هو الفاعل للمنع، وهو العجز، وليس للصفات والعلل فعل الجمع والعجز»[29].

ونستنتج من كلام الجويني أن للحد وظيفتين، أو مجالين:

الأول: مجال العقليات: وهو ما يقابل الشرعيات، وهي موضوعات المعرفة التي لم يرد بشأنها خبر منزل، والتي يحق للباحث أن يستعمل فيها فكره للكشف عن حقيقتها.

الثاني: مجال الشرعيات: التي مجالها الشرع، أو التي تعتمد الألفاظ الشرعية التي مصدرها الشرع نفسه، وهذه الألفاظ تعتمد كمقدمات للتدليل على الحقيقة.

وخلاصة مذهب الإمام الجويني في مجال التحديد المنطقي أن الحد يتناول مجالين اثنين كما سبق، وأن وظيفته الأساسية هي التمييز بين المحدود وغيره، وأن هذا التمييز قد يحصل بالخواص اللازمة التي لا تستدعي بالضرورة إيراد الصفات المشتركة بين العناصر المكونة للحد التي هي الجنس والفصل.

وأن من شروط تحصيل المعرفة بواسطة الحدود يتم بإيراد الوصف اللازم للمحدود، سواء كان الحد شرعيا أم عقليا.

وفي هذا الصدد يقرر الجويني أن حكم الحد «أن يكون مشروطا بالعكس لا محالة، شرعيا كان أو عقليا، هو أن نقول في حد الشيء: إنه الموجود، فطرده أن نقول: كل شيء موجود، وعكسه أن نقول: وكل موجود شيء.

وعلامة صحة هذا العكس والطرد وجودهما في النفي، فنقول: وما ليس بموجود فليس بشيء، وما ليس بشيء ليس بموجود، حتى يكون العكس والطرد مقدما في النفي كما في الإثبات[30].

ويبرر الجويني استعماله لمصطلح الطرد والعكس بدل عبارة «الجامع المانع» لكون ذلك من باب التعريف بالمجاز المشترك.

فإذا أخذنا كلمة «علم» وحاولنا تحديد مدلولها في ضوء الشروط السابقة أمكننا أن نقول:

- العلم هو المعرفة.
- المعرفة هي العلم.
- ما ليس بعلم ليس بمعرفة.

وإذا قلنا في تعريف العلم إنه: «العرض» لم يتحقق شرط الاطراد، إذ ليس كل عرض علما، كما أننا إذا قلنا «العلم هو المعرفة الحادثة»، لم يتحقق شرط الانعكاس، إذ ثمة علم ليس بحادث، وهو علم الله تعالى.

إذن من أحكام الحد عند الجويني سواء كان شرعيا أم عقليا أن يكون مشروطا بالعكس والطرد اللذين يعتبران امتحانا لصحتهما، أما الحد في حد ذاته فيمكن التدليل على صحته باعتماد آليات أخرى.

وقد اعتبرت إحدى الباحثات اهتمام الجويني بنظرية التحديد أول سمة من سمات مذهبه في الجدل، لأن من مقومات الجدل «الحدود»، وهذه السمة هي الواقعية، أو الارتباط بالواقع، لأنه في هذه العبارة التي اختارها يهتم ببيان أن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية، وعين المحدود هي حقيقته أو عينه أو واقعيته[31].

وعلى الرغم من ميل الجويني للتعريف المميز كغيره من المتكلمين فإنه ظل وفيا للمنطق التقليدي في الشروط التي وضعها أصحاب هذا المنطق لصياغة الحدود، كعدم استعمال الألفاظ المجازية والمستعارة ...[32] «وذوو البصائر - على حد تعبير الجويني- «لا يودعون مقاصد الحدود إلا في عبارات هي قوالب لها تبلغ الغرض من غير قصور ولا ازدياد، يفهمها المبتدئون، ويحسنها المنتهون»[33].

الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي (ت 606هـ):

يمكن تقريب وجهة نظر هذا المتكلم من خلال موقفه العام من منطق التصورات، باعتباره هدفا لنظرية التحديد، فهو يرى أن قسما منها غير مكتسب، وذلك لسببين اثنين:

السبب الأول: أن الأشياء إن لم يكن مشعورا بها استحال طلبها، لكون الشعور هو الدافع إلى الطلب، ذلك أن ما لا شعور به البتة حسب الرازي لا تصير النفس طالبة له، كما أن التصورات إن كانت مشعورا بها استحال طلبها لكونها تحصيل حاصل.

السبب الثاني: أن الكشف عن الماهية عند الرازي يكون على مستويات:

الأول: تعريف الماهية بنفسها: وهذا الإجراء لا يتحقق، لأنه يؤدي إلى القول: إن المعرَّف قبل المعرِّف، أو القول بتقدم العلم به على العلم به.

الثاني: تعريف الماهية بما يكون داخلا فيها: وهذا الإجراء باطل أيضا، لأن تعريف الماهية على هذا النحو ينتهي إلى تعريف الشيء بنفسه، أو تساوي مجموع أجزائها التي تؤول إلى نفس ذلك المجموع.

الثالث: تعريف الماهية ببعض أجزائها: وهو محال كذلك، لأن تعريف الماهية المركبة لا يتأتى إلا بواسطة تعريف أجزائها، وتعريف جزء من أجزاء الماهية يقتضي أن يكون معرفا لجميع أجزائها، وبالتالي يكون هذا الجزء معرفا لنفسه وهو محال[34].

إذن الرازي من خلال هذا المنهج الذي سلكه بخصوص طبيعة الماهية فهو يشيد منطق التصورات الذي تنتمي إليه نظرية التحديد على أسس واقعية، لا مكان فيها لإشكالية الدور في مجال التصورات، أو القول بتقدم تصور جميع الماهيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل.

ويقرر الرازي أن بعض التصورات قد تكون مكتسبة وبعضها غني عن الاكتساب، وعلى ضوء هذا التقسيم يصنف الرازي التصورات إلى أربعة أصناف:

الأول: تصورات يدركها الإنسان بحسه.

الثاني: تصورات وجدانية.

الثالث: تصورات يدركها الإنسان ببديهة العقل.

الرابع: تصورات مركبة من هذه الأقسام يدركها الإنسان بواسطة العقل أو الخيال.

ونستنتج من خلال النظر في التراث الكلامي الأشعري أن موقف الخطاب الأشعري من نظرية التحديد المنطقي يتأرجح بين الرفض والقبول لهذه النظرية، فقد اتجه بعض أئمة المذهب الأشعري اتجاهين متباينين: ما بين رافض لتلك النظرية من بعض وجوهها - التعريف بالحد - منتصرا للحد المميز، أو التعريف بالرسم، الذي ينتظم في نسق الاتجاه الاسمي، كما هو صنيع الإمامين الباقلاني والجويني، وما بين مؤيد لتلك النظرية على علاتها، باعتبارها مسلكا ضروريا للوصول إلى التصور، انطلاقا من كليتي الجنس والفصل، ويمثل هذا الاتجاه الإمام أبو حامد الغزالي الذي ظل وفيا للصناعة المنطقية في سائر مؤلفاته المنطقية[35].

فقد أعلن الإمام الغزالي منذ البداية «أن البحث النظري بالطالب إما أن يتجه إلى تصور أو إلى تصديق، والموصل إلى التصور يسمى قولا شارحا، فمنه حد ورسم، والموصل إلى التصديق يسمى حجة، فمنه قياس ومنه استقراء وغيره»[36].

❁❁❁

على سبيل الختم

على الرغم من أهمية الحد المنطقي بوصفه صناعة نظرية في تحديد المفاهيم والتدليل عليها، فإن الخطاب الأشعري يميل في باب الاشتغال العقدي الإسلامي إلى الأخذ بالحد

بمعناه الواسع، ليشمل الحد الحقيقي والرسم، ومن ثم يعرف الإمام سيف الدين الآمدي الحد المنطقي تعريفا جامعا بقوله: «هو ما يعرف المطلوب ويميزه عما سواه، هذا هو حد الحد مطلقا»[37].

ولعل الأساس العقدي الذي جعل بعض الأشاعرة لا يأخذون بالحد المنطقي في مجال الاشتغال الكلامي أن حقيقة الذات المقدسة والصفات العلية محجوبة عنا، ولا سبيل إلى إدراكها على سبيل الإحاطة، وفي هذا الصدد يقول أحد الشراح المتأخرين في تعليقه على كلام الإمام السنوسي في معرض حديثه عن صفات المعاني: «واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لا حدود بذاتياتها، لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى، فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات»[38]. كما وجدنا بعض الأشاعرة يرفض أن يقال: إن لله حدا بل يقال: إن له حقيقة[39]. وهذا المنع جاء بناء على التفريق بين الحد والحقيقة.

ويعلل البيضاوي أسباب رفض إخضاع الذات المقدسة لنظرية التحديد المنطقي أن: «الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته، لأنه غير متصور، ولا قابل للتحديد، لانتفاء التركيب فيه، والرسم لا يفيد الحقيقة»[40].

وقد تفطن ابن تيمية إلى موقف المتكلمين من نظرية التحديد المنطقي وميلهم الشديد إلى الأخذ بالرسم المميز فيقول: «وأما سائر النظار من جميع الطوائف - المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم - فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره، بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود من غيره، ولا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي جنسا أو عَرَضا عاما، وإنما يحدون بما يلازم المحدود طردا وعكسا ولا فرق بين ما يسمى فصلا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره.

وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم، كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر وأبي إسحاق وأبي بكر بن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي المعالي الجويني...»[41].

❁❁❁

الهوامش:

(1) المعتبر في الحكمة والعبر، لأبي البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي (1/ 95)، دار بيبليون، لبنان 2012.

(2) الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، القسم الأول (ص204) تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة بدون تاريخ.

(3) معيار العلم في فن المنطق، للإمام الغزالي (ص201-202)، طبعة دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية 1978.

(4) مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي (1/ 534).

(5) تبيين كذب المفتري فيما نَسَبَ إلى الإمام الأشعري، لابن عساكر الدمشقي (ص 128-140).

(6) رسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري (ص135، و155 و191). مقالات الإسلاميين له أيضا: الصفحات: (183، 304، 307، 318، 322، 325، 483، 515). فعلى سبيل المثال يذكر الإمام الأشعري أن مذهب نفاة الصفات يرجع إلى أصول فلسفية، حيث إثبات صانع مجرد عن الصفات، (مقالات الإسلاميين (ص483). وقد شاع هذا الاعتقاد لدى المعتزلة بعد مطالعة كتب الفلاسفة، كما يقول الشهرستاني، (الفصل في الملل والأهواء والنحل (1/ 46).

(7) كتاب اللمع في الرد عل أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري (ص 149).

(8) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، من إملاء الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (ص 217).

(9) المصدر السابق (ص 269).

(10) الرد على المنطقيين لابن تيمية (ص 57-58).

(11) التقريب والإرشاد، للباقلاني (1/ 199).

(12) المصدر السابق (1/ 174).

(13) المنطق الوضعي، د. زكي نجيب محمود (1/ 119).

(14) التقريب والإرشاد للباقلاني، (1/ 183).

(15) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني (ص14)، التمهيد للمؤلف نفسه (ص 26).

(16) التعريف بالمنطق الصوري، للسرياقوسي (ص36).

(17) تجديد الفكر الديني في الإسلام، لمحمد إقبال (ص 11).

(18) التقريب والإرشاد، للباقلاني (1/ 180).

(19) مذاهب الإسلاميين، الدكتور عبد الرحمن بدوي(1/ 598).

(20) مفتاح دار السعادة، ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة لابن قيم الجوزية، (1/ 193).

(21) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (1/ 6). ويقصد ابن تيمية كتاب «قانون التأويل» للقاضي أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي (ت543هـ) وهو كتاب يتناول أساسا: منهج دراسة القرآن الكريم، فقد عمد صاحبه كما يذكر «إلى تحرير مجموع في علوم القرآن يكون مفتاحا للبيان ...» (ص52). غير أنه ضمنه فنونا مختلفة. وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق محمد السليماني، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990.

(22) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر الدمشقي (ص 217)، وكتاب «المجددون في الإسلام» لأمين الخولي (ص 131). وتعليق د. محمد رشاد سالم على كتاب «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية، هامش (1/ 6) ومقدمة محقق كتاب «التقريب والإرشاد» للباقلاني، هامش (1/ 68).

(23) الإرشاد، للجويني (ص 34).

(24) الشامل في أصول الدين، للجويني (ص 23).

(25) الكافية في الجدل، للجويني (ص 1).

(26) المصدر السابق (ص 2).

(27) المصدر السابق (ص 2-4).

(28) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، فصل الحاء، باب الدال (1/ 296).

(29) الكافية في الجدل، للجويني (ص 4).

(30) الكافية في الجدل، للجويني (ص 6).

(31) تعليق فوقية حسين على كتاب «الكافية في الجدل» للجويني (ص32).

انظر أيضا: كتاب العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام، تأليف محمود محمد (ص195).

(32) انظر: منطق أرسطو (2/ 648)، الإشارات والتنبيهات، لابن سينا، القسم الأول (ص213).

(33) انظر: البرهان في أصول الفقه، للجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، (1/ 124).

(34) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للإمام فخر الدين الرازي (ص 26).

(35) معيار العلم للغزالي (ص 192)، محك النظر للمؤلف نفسه (ص134).

(36) معيار العلم (ص 39).

(37) أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي، (1/ 180) تحقيق د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الرابعة1433هـ 2012م.

(38) حاشية الدسوقي على أم البراهين، للشيخ محمد بن عرفة الدسوقي على أم البراهين وشرحها للإمام محمد بن يوسف السنوسي (ص129) ضبطها عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ/ 2001م.

(39) أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي(1/ 179).

(40) المختصر الكلامي، لابن عرفة (ص 710) تحقيق نزار حمادي، طبعة دار الضياء بالكويت، الطبعة الأولى 1435هـ/ 2014م.

(41) الرد على المنطقيين، لابن تيمية، الصفحة (15) المطبعة العربية بلاهور الطبعة السادسة 1404هـ/ 1984م.

***

قائمة المصادر والمراجع

- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د. محمد يوسف موسى، مطبعة السعادة، مصر، 1990.
- **الإشارات والتنبيهات**، لأبي علي بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، القسم الأول، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة بدون تاريخ.
- **الأشعري (أبو الحسن)**، تأليف د. حمودة غرابه، مطبعة الرسالة مصر بدون تاريخ.
- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1993.
- **تبيين كذب المفتري فيما نَسَبَ إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، لابن عساكر الدمشقي، عني بنشره القدسي، طبعة دار الكتاب العربي 1979.
- **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، محمد إقبال، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.
- **التقريب والإرشاد «الصغير»**، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق د.عبد الحميد ابن علي أبو زنيد، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- **تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل**، للقاضي أبو بكر الطيب الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد

حيدر، طبعة مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، 1987.

- **رسالة إلى أهل الثغر**، للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1988.
- **الشامل في أصول الدين**، للإمام الجويني، تحقيق د. علي سامي النشار وآخرون.
- **الشامل في أصول الدين**، (كتاب الاستدلال)، حققه المستشرق هلموت كلوبفر طبعة، دار العرب، القاهرة، 1989.
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تعليق: د. محمد إبراهيم نصير، ود. عبدالرحمن عميرة، طبعة دار الجيل بيروت – لبنان.
- **قانون التأويل**، للإمام القاضي أبي بكر بن محمد عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي، دراسة وتحقيق، محمد السليماني، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990.
- **اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع**، لأبي الحسن الأشعري، صححه وقدم له وعلق عليه، الدكتور حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.
- **مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري**، من إملاء الإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، طبعة دار الشروق، بيروت.
- **محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين**، للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق عبد الرؤوف سعد، طبعة، دار الكتاب العربي، بيروت 1984.
- **المعتبر في الحكمة والعبر**، لأبي البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، دار بيبليون، لبنان 2012.
- **معيار العلم في فن المنطق**، للإمام الغزالي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية 1978.
- **مقالات الإسلاميين**، لأبي الحسن الأشعري، عني بتصحيحه، هلمت ريتر، طبعة دار النشر فرانزشتاير بفيسبادن بألمانيا، الطبعة الثالثة 1980.
- **الملل والنحل**، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق محمد سيد الكيلاني، طبعة، دار المعرفة، بيروت 1975.
- **مذاهب الإسلاميين**، الجزء الأول: المعتزلة والأشاعرة الدكتور عبد الرحمان بدوي طبعة، دار العلم للملايين، بيروت 1983.